

Torill Strand. Møter Bourdieu seg sjøl i døra? I: Udfordringer i filosofisk pædagogik.  
København: Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag, 2005. ISBN 87-7613-117-3

Publisert i DUO med tillatelse fra Aarhus Universitetsforlag <http://www.unipress.dk/>  
Informasjon om utgivelsen: <http://www.unipress.dk/da-dk/Item.aspx?sku=1995>



Torill Strand  
Universitetet i Oslo  
Pedagogisk Forskningsinstitutt  
Postboks 1092 Blindern  
N – 0137 Oslo

[Torill.Strand@ped.uio.no](mailto:Torill.Strand@ped.uio.no)

## **Møter Bourdieu seg sjøl i døra?**

Den franske sosiologen Pierre Bourdieus kultursosiologi er blitt omfavnet av nordiske pedagoger i flere årtier. På 70-tallet brukte samfunnskritiske pedagoger Bourdieus undersøkelse av det franske skolesystemet som belegg for påstanden om at skolen reproducerer samfunnets makthierarkier (Berner, Callewaert og Silberbrandt 1976, Broady 1978, Broady og Palme 1989, Kallòs 1979). På 80-tallet henviste nordiske pedagoger til Bourdieus praksisteori i sin profesjonssosiologiske forskning og i diskusjonen om hva praktisk kunnskap består i (Broady 1985, Jensen 1992, Laursen 1993). Nå på 90-tallet henviser vi til Bourdieu når vi som kultiverte og politisk korrekte pedagoger diskuterer hva som gjelder som kulturell kapital og ”gyldig” kunnskap (Andersen 1996, Østerud 1995, Strand 1996). Men på terskelen til et nytt årtusen kan det være på tide å rette et kritisk blikk både mot bruken av og innholdet i Bourdieus kultursosiologiske praksisteori.

Det er to spørsmål jeg vil stille. For det første om den utbredte tilslutningen til og fraværet av kritikk mot Bourdieus kultursosiologi tyder på at Bourdieu behager oss nordiske pedagoger? Har vi opphøyd Bourdieu til en ”profet” innen nordisk pedagogikk, en ”profet” i den betydning han selv legger i begrepet? For det andre undrer jeg meg på om Bourdieus teori behager Bourdieu selv. I et intervju med Honneth, Kozyba og Schwibs (Bourdieu 1990) legger han jo vekt på at hans egen habitus har bidratt til hans habitusteori. Problemet blir da i hvilken grad det kan oppstå uheldige ”doble” sirkulariteter når vi anerkjenner og bruker Bourdieus kultursosiologi.

## **Bourdieu kultursosiologiske prosjekt**

Bourdieu forfatterskap er preget av en stadig diskusjon med forskjellige vitenskapsteoretiske posisjoner. Bourdieu sier selv at han har motstand mot å la seg definere innenfor én retning eller tradisjon. Han vil heller oppsøke presise forskningsproblemer for på den måten å provosere fram nye tenkemåter (Bourdieu 1990, Bourdieu og Waquant 1993). Han mener den vitenskapelige tenkningen er mest fruktbar når den er bevegelig, når den utfordrer forskerens

egne og andres tidligere forestillinger og uopphørlig lar seg korrigere i konfrontasjon med en ytre realitet. Dette kommer tydelig til uttrykk i ”*Outline of a Theory of Practice*” (Bourdieu 1977) der framstillingen av empiriske forskningsresultater og vitenskapsteoretiske refleksjoner er så tett sammenvevd at de ikke kan leses uavhengig av hverandre.

Fremstillingen synliggjør hvordan teorien og empirien kontinuerlig korrigerer hverandre og hvordan Bourdieu forsøker å bryte både med tradisjonell hverdagskunnskap og den alminnelige vitenskapelige tenkemåten.

Bourdieus forfatterskap kan karakteriseres som en sosiologisk belysning av epistemologiske spørsmål, siden det er den epistemologiske refleksjonen som utgjør forfatterskapets sentrum, grunnlag og forutsetninger. Jeg vil derfor verken lese Bourdieus kultursosiologi som en sosiologisk teori eller som en metodologi. Bourdieu sier jo selv at det er av mindre betydning hvilke begreper eller teknikker forskeren bruker. Det viktigste for ham er å peke på alle de problemene som er forbundet med at forskeren skal beskrive og forstå samfunnsmessig viten når hun eller han er henvist til å arbeide innenfor samfunnet.

Indeed, perhaps we can only make our knowledge of the scientific field progress by using whatever knowledge we may have available in order to discover and overcome the obstacles to science which are entailed by the fact of holding a determined position in the field (Bourdieu 1996, s. 15).

For Bourdieu foregår all forskning innenfor et sosialt felt som består av aktører og institusjoner med ulike interesser og posisjoner. Forskerens virksomhet kan derfor bli et middel i denne interessekampen eller posisjoneringen. Bourdieus forfatterskap kan derfor leses både som en deskriptiv undersøkelse av vitenskapens interesser og som en normativ argumentasjon for en ”epistemologisk varsomhet”. Bourdieu mener en slik ”epistemologisk varsomhet” er nødvendig om forskeren skal unngå å benytte det maktpotensialet som ligger implisitt i hennes forskningsvirksomhet og i hennes sosiale posisjon som forsker.

Kultursosiologien bærer altså preg av å være en vitenskapsteoretisk diskusjon med tanke på å beskrive og forstå ”sosiologienes sosiologi”. Et eksempel er Bourdieus problematisering av fenomenologisk og sosiologisk forskning (Bourdieu 1973, 1995a). Bourdieu sier at fenomenologien, som har til hensikt å gjøre primærerfaringer eksplisitte, forstår persepsjonen av den sosiale verden som naturlig og innlysende. Men dette mener Bourdieu er problematisk fordi forskningen da ikke blir selvrefleksiv. Fenomenologien utelukker en problematisering av forskningens egne mulighetsbetingelser. Den klassiske sosiologien derimot, opererer på et annet nivå. Den har til hensikt å konstruere de sosiale relasjonene som strukturerer både praksisformene og praksisformenenes representasjoner. Sosiologien vil derfor bryte med den primære viten og dermed også med de tause antagelsene

som gir den sosiale verden dens innlysende og naturlige karakter. Ved å operere på et slikt nivå blir de sosiale virkningene av handlingene det som er teoretisk interessant, ikke de subjektive hensiktene med handlingene. Bourdieu mener denne tilnærming til sosiale fenomener er et nødvendig ledd i all forskning. Men hans intensjon er å overskride sosiologiens tradisjonelle forklaringsmåter. Bourdieu mener samfunnsvitenskapelig forskning ikke bare må vise hvordan de sosiale strukturer ser ut, men også *prinsippene for hvordan den "objektive" virkeligheten genereres*.

Det betyr at Bourdieu for det første vil vise hvordan vitenskapelig kunnskap konstrueres og legitimeres. For det andre vil han argumentere for at det må inngå et element av selvrefleksjon i all samfunnsvitenskapelig forskning. Bare på den måten kan en redusere muligheten for at forskeren bruker sin egen forskning for å oppnå sosiale posisjoner.

And then we can suggest, without any suspicion of moralizing, that scientific benefit could only be obtained in this case by renouncing social benefit, and particularly by resisting any tendency to use science or scientific effects to achieve a social triumph in the social field (Bourdieu 1996, s. 16).

Derfor må forskningen ikke bare reflektere over de sosiale betingelsene for forskningen selv, men også over hvordan disse betingelsene konstitueres.

### **Relasjonenes primat**

Bourdieu oppfatter verden som grunnleggende relasjonell. Bourdieu forkaster altså det kartesianske skillet mellom forskningens subjekt og forskningens objekt. Vitenskap, mener han, er heller en vitenskap om relasjoner. Nøkkelbegrepene *habitus*, *felt* og *kapital* er redskaper for å utforske disse relasjonene. *Habitus* er hos Bourdieu en teoretisk konstruksjon som betegner det sett av disposisjoner som genererer aktørers mangfoldige praksiser og representasjoner. Samtidig er *habitus* et produkt av de objektive livsbetingelsene som konstituerer det sosiale miljøet. Et *felt* konstitueres av aktørers og institusjoner felles interesser. Feltet er et objektivt sett av relasjoner mellom aktørers og institusjoners ulike posisjoner. Det er et dialektisk forhold mellom feltet og dets interesse, fordi feltet selv produserer den interessen som konstituerer det. Men samtidig har et felt bare en relativ autonomi i forhold til andre sosiale felt. Bourdieus *kapital*begrep viser ikke til økonomisk kapital, men til det han kaller symbolsk kapital. Å eie symbolsk kapital vil si å eie symbolske verdier og væremåter i form av stil, språk og handlinger. Symbolsk kapital må derfor knyttes til kultur og sosial handling. Kulturell kapital er den type symbolske kapital som anses som etterstrebellesverdig og verdifull i samfunnet. Å eie kulturell kapital handler om å være "kultivert", om å mestre den dominerende kulturen. Det vil si å ha evne til å snakke og bevege

seg innenfor de samfunnsmiljøene der den dominerende kulturen utøves og verdsettes. Kulturell kapital eksisterer først og fremst i menneskers kropp i form av habitus, men også i form av objektiviserte og institusjonaliserte former, som for eksempel utdanningsinstitusjoner, bøker, teorier og teknikker. Begrepene habitus, felt og kapital er relatert til hverandre fordi hvert av dem ikke kan forstås uavhengig av de andre. Et eksempel er symbolsk kapital. Hva som defineres som symbolsk kapital bestemmes av de sosiale felt aktøren inngår i. Samtidig eksisterer symbolsk kapital i menneskers kropp i form av habitus. På samme måte kan ikke habitus forstås uavhengig av det sosiale feltet og den symbolske kapitalen. Det er fordi habitus er et resultat av de sosiale felt aktøren beveger seg innenfor, og derfor også vil bestemme hva slags symbolsk kapital aktøren eier og hvor stor andel kulturell kapital som forvaltes.

## **Habitus**

Bourdieu's bakgrunn som filosof kommer tydelig fram i hans utlegning av habitusbegrepet. I et intervju med Honneth, Kozyba og Schwibs ble Bourdieu spurt hvorfor han valgte å bruke begrepet ”*habitus*”. Han svarte at han ikke er den første som bruker begrepet. Det dukker opp hos mange forskjellige forfattere, som Hegel, Husserl, Weber, Durkheim og Mauss (Bourdieu 1990). Og han slutter seg til deres bruk av begrepet fordi, som han mener, disse forfatterne brukte habitusbegrepet med den samme teoretiske intensjonen som han selv. Bourdieu forteller hvordan han gjennom sin habitusteori innlemmer elementer fra Hegels ønske om å bryte med den Kantianske dualismen ved å reintrodusere den permanente disposisjon som konstituerer realisert moral (*Sittlichkeit*) som en motsetning til pliktmoral, Husserls forsøk på å løsrive seg fra bevissthetsfilosofien og Mauss ønske om å ta hensyn til ”the socialized body”s systematiske funksjon. Men først og fremst ønsker Bourdieu med sitt habitusbegrep å vektlegge ”*the primacy of practical reason*” – den praktiske fornufts primat - og å ta et oppgjør med strukturalismen. I en fotnote til ”*Outline of a Theory of Practice*” forteller Bourdieu at han bruker habitusbegrepet for å unngå den alminnelige oppfatningen av begrepet vane (habit) som en mekanisk tilslutning til et på forhånd fastlagt program. Habitusbegrepet ble konstruert som

... a system of acquired dispositions functioning on the practical level as categories of perception and assessment or as classificatory principles as well as being the organizing principles of action ... constituting the social agent in his true role as the practical operator of the construction of objects (Bourdieu 1990, s. 13).

Han understreker dermed at habitus må oppfattes som et aktivt virksomt orienteringsprinsipp som konstituerer den sosiale aktøren i rollen som den som aktivt bidrar til å konstruere den sosiale virkeligheten.

Hos Bourdieu er "habitus" og "ethos" beslektede begreper. I sitt tidlige forfatterskap brukte Bourdieu ethos-begrepet sammen med andre begreper, som for eksempel "holdninger", "verdier", "modeller", "koder" og "kulturelle vaner" om det som han nå mer presist betegner med habitus-begrepet (Broady 1991, Callewaert 1992). Men i "*Outline*" er ethosbegrepet innlemmet i habitusbegrepet. Der sier Bourdieu blant annet at "... *through the harmony of habitus, that is to say, more precisely, the harmony of ethos and tastes...*" (Bourdieu 1977, s. 82). Det betyr at Bourdieus habitusbegrep ikke står for tradisjonell kunnskap i betydningen sikker viten, men at habitus heller står for det sett av disposisjoner som genererer våre kulturelt situerte dommer.

The principles embodied in this way are placed beyond the grasp of consciousness, and hence cannot be touched by voluntary, deliberated transformation, cannot even be made explicit; nothing seems more ineffable, more incommunicable, more inimitable, and, therefore more precious, than the values ... achieved by the hidden persuasion of an implicit pedagogy, capable of instilling a whole cosmology, an ethic, a metaphysic, a political philosophy, through injunctions as significant as "stand up straight" or "don't hold your knife in your left hand" (Bourdieu 1977, s. 94).

Det kan se ut som om Bourdieus nærmer seg en aristotelisk forståelse av praktisk kunnskap, særlig når han bruker uttrykket "bodily hexis" i en snever betydning av visse aspekter ved habitus (Bourdieu 1977). En distinkt forskjell mellom Aristoteles hexis-begrep og Bourdieus habitus ligger imidlertid i at hexis betegner ferdigheter mennesker bevisst etterstreber, mens habitus er et sett ubevisste, kroppsliggjorte disposisjoner.

Bourdies praksisteori kan dermed leses som en del av de franske postrukturalistenes oppgjør med opplysningstidens fornuftsideal. Bourdieus anti-intellektualisme kommer tydelig fram når han understreker at tilegnelsen av habitus skjer på en førbevisst måte. Tilegnelsen skjer gjennom kroppen og ikke bare gjennom intellektet, gjennom sosiale erfaringer og ikke bare gjennom verbaliserte, bevisste former for innlæring. Det er derfor Bourdieu bruker begrepene "inkorporering" og "kroppsliggjøring" om tilegnelsen av habitus i stedet for begrepene "internalisering" eller "sosialisering". Ved å unngå begrepet "internalisering" tar han avstand fra en psykologisk tankegang som setter individet i sentrum og opprettholder en ensidig fokusering på det individuelle subjekt. Ved å unngå begrepet "sosialisering" tar han også avstand fra en sosiologisk tankegang som viser hvordan samfunnsmessige strukturer bestemmer hvordan aktører tenker og handler. Det betyr at når Bourdieu med sin praksisteori søker å forklare og forstå sosiale aktørers tenkning og handling, vil han frigjøre seg fra et

tradisjonelt fenomenologisk eller psykologisk perspektiv som setter den enkeltes livshistorie i sentrum. Men han tar også avstand fra et tradisjonelt sosiologisk perspektiv som forstår og forklarer menneskers praksiser bare ut fra samfunnsmessige strukturer og maktposisjoner. For Bourdieu er den ene ytterligheten like problematisk som den andre. Mennesker, mener han, blir både påvirket av den kulturen de lever i, samtidig som de selv påvirker og skaper denne kulturen. Mennesker er derfor ikke blinde brikker i kulturens spill, men er selv aktivt handlende aktører innenfor en kulturell sammenheng (Bourdieu 1995a). Det er derfor Bourdieu bruker ordet "aktør" i stedet for "menneske", "person" eller "agent". Ordet "aktør" viser til en kultursosiologisk posisjon som oppfatter hvert enkelt menneske som aktivt handlende i verden. For vi er ikke bare resultat av de kulturelle sammenhengene vi inngår i, men vi skaper også aktivt denne kulturen.

### **Rasjonalitet**

Samtidig som Bourdieus kultursosiologiske praksisteori er en reaksjon mot Saussures mekaniske strukturalisme avviser også Bourdieu Elsters spillteori (Bourdieu 1977, 1990). I Elsters spillteori er den dyktige spiller en som alltid forutsetter at motspilleren er i stand til å velge den beste strategien, og som innretter seg etter det. Hver aktør spiller spillet så godt han kan, samtidig som det forutsettes at motspilleren er i stand til å gjøre de samme rasjonelle valgene (Elster 1996). Bourdieu, derimot, mener handlinger ikke genereres ut fra rasjonelle kalkuleringer, men heller ut fra en følelse for spillet. Handlinger utføres derfor ikke på grunnlag av strategisk beregning, men gjennom "*... the art of necessary improvisation which defines excellence*" (Bourdieu 1990, s. 8).

For Bourdieu er det habitus som forklarer hvorfor aktører handler fornuftig og målrettet uten at de selv er klar over at "de gjør de rette tingene til rett tid". Det er habitus som gjør det mulig for aktøren å handle målrettet uten å være bevisst på målet eller på de ferdigheter som er nødvendige for å nå målet. Praksis oppstår ikke bare ut fra strategiske beregninger, men ut fra nødvendige improvisasjoner. Handlinger, sier Bourdieu, oppstår ut fra *praksisens egen logikk* og utføres av den dyktige aktør som behersker kunsten å gjøre nødvendige improvisasjoner til rett tid. Det har sammenheng med at

The conditions of rational calculation are practically never given in practice; time is limited, information is restricted, etc. And yet agents *do* do, much more often than if they were behaving randomly, 'the only thing to do'. This is because, following the intuitions of a 'logic of practice' which is the product of a lasting exposure to conditions similar to those in which they are placed, they anticipate the necessity immanent in the way of the world (Bourdieu 1990, s. 11).

Det kan se ut som om det finnes et bevisst eller ubevisst regelsystem som forteller aktøren hvordan hun skal handle. Men i følge Bourdieu er det habitus som er opphav til de praksiser som stemmer overens med praksisens egen logikk. Og det er noe helt annet enn å følge en regel eller en strategisk beregning. Habitusbaserte praksiser er i virkeligheten ikke bestemt av fremtiden, men av den internaliserte fortid. I ettertid kan hvert enkelt trekk forklares, men i forkant var ikke trekket forutsigelig, heller ikke for aktøren. Det er fordi habitus er et sett av førbevisste disposisjoner, i motsetning til strategiske kalkuleringer som fungerer mer kvasibevisst. Bourdieu mener derfor habitus er opphav til praksiser som er fornuftige til tross for at de ikke er basert på en adekvat kunnskap om objektive betingelser eller en bevisst målstrategi.

En innvending mot Bourdieus praksisteori har vært at den er deterministisk. Staf Callewaert mente det nok ganske ironisk da han ved Donald Broadys disputas påsto at praksisteorien bare kunne brukes til å forklare hvorfor en algirsk bonde bosatt i Paris hadde høner i bakgården (Broady og Callewaert 1994). Men Bourdieu sier jo uttrykkelig at ”... *it is yesterday's man who inevitably predominates in us, ...*”. Det er derfor noen mener han overser den mulighet for forandring som refleksjon kan gi (Jensen 1992, Hansen 1986). Men Bourdieu selv legger stor vekt på dialektikken mellom det ytre og det indre, og den mulighet for overskridelse og forandring som ligger i dette. Hans hovedpoeng er ikke å ensidig avvise de teorier som hevder at aktørers praksiser reguleres av den reflekterte praktiker og de sosiale betingelsene for handling, men å overskride disse teoriens forståelsesramme. Bourdieu vil understreke at aktørers praksis genereres av habitus, et bakenforliggende sett av disposisjoner. Habitus fungerer på en førbevisst måte i gitte sosiale sammenhenger. Men i nye situasjoner, der ikke alltid habitus fungerer godt nok, reguleres praksis i tillegg av regler og bevisste kalkulasjoner fra aktørens side. Callewaert (1992) og Harker (1984) drøfter begge forståelsen av habitus-teorien som en deterministisk teori. De kommer til den konklusjonen at denne forståelsen på den ene siden kan begrunnes i en misoppfatning av Bourdieus hovedanliggende, og på den andre siden av en eventuelt ensidig lesning av boken ”*Reproduction*” (Bourdieu og Passeron 1977) uten å se den i lys av hvordan habitusteorien framstilles i Bourdieus øvrige forfatterskap.

Dette innebærer for det første at Bourdieu ikke totalt avviser Elsters rasjonalitetsbegrep. Bourdieu tillegger tydeligvis mennesker en rasjonalitet. Ikke i betydningen av at deres oppfatninger er logisk konsistente eller at de i alle henseende har velartikulerte og velbegrunnede oppfatninger og verdier. Mennesker er heller ikke i alle henseende rasjonelle i den betydning at de kan gi velartikluerte og velbegrunnede forklaringer på sine handlingsvalg.



Likevel godtar Bourdieu grunnpremissen om at sosiale aktører handler rasjonelt. Uten en slik premiss kan jo ikke sosiale aktører tillegges intensjonalitet, og da vil enhver sosial handling bare kunne tolkes som en vilkårlig bevegelse. Det betyr at Bourdieu, på samme måte som Elster, avviser rene årsaksforklaringer av sosial handling. Men Bourdieu vil ikke ensidig forklare sosiale handlingers rasjonelle karakter med individets mer eller mindre bevisste overveielser av hva som er fornuftig å gjøre. Rasjonelle handlinger kan i tillegg forklares med de betingelsene som ligger implisitt i den historiske og sosiale konteksten for handlingen. På den måten går Bourdieu ut over spillteoriens rammer i det han opererer med et kontekstuet rasjonalitetsbegrep.

Men når det gjelder forskning, slutter Bourdieu seg til den allmenne oppfatningen av at rasjonalitet, i betydningen velfunderte oppfatninger, verdier og handlinger, må tjene som norm for samfunnsvitenskapen. Ikke fordi vitenskapelig praksis alltid er rasjonell, men fordi vi bør etterstrebe en slik rasjonalitet (Bourdieu 1990, 1996). Det kan derfor tyde på at Bourdieu skiller mellom den type rasjonalitet han tillegger sosiale aktører og den type rasjonalitet han setter som norm for vitenskapen (Broady og Callewaert 1994).

### **Bourdieu forstår vitenskap innenfor praksisteoriens termer**

Heideggerstudiet (Bourdieu 1991) er et eksempel på hvordan Bourdieu forstår vitenskap, eller i dette tilfelle filosofi, i praksisteoriens termer. Ved å benytte praksisteorien i en analyse av Heideggers tekster viser Bourdieu hvordan Heideggers vitenskapelige produksjon uttrykker både Heideggers habitus og de interesser som konstituerer de sosiale felt Heidegger var innskrevet i. Bourdieu peker for det første på hvordan Heideggers habitus er et produkt av Heideggers private og intellektuelle biografi, og for det andre på hvordan Heideggers habitus blir forsterket gjennom samtidens moralske og politiske strømninger. Bourdieu mener det ikke finnes noen samtidsproblemer eller ideologiske responser som ikke er til stede i Heideggers tekster, men at de kan ha en sublimert og villedende form. Bourdieu sier selv at “... *det var i teksten eg såg det som låg utafor teksten*” (Bourdieu og Waquant 1993, s. 261).

Bourdieu mener altså at ”vitenskapelig kunnskap” ikke er noe for eller ved seg selv, men at den oppstår, legitimeres og brukes i dialektiske interaksjoner mellom aktører og institusjoner innenfor et sosialt felt. Begrepet ”sosialt felt” betegner hos Bourdieu en gruppe aktører og institusjoner som har en felles interesse. Det er et dialektisk forhold mellom feltet og dets interesse, fordi feltet selv produserer den interessen som konstituerer det. Samtidig er det viktig å understreke at et sosialt felt bare har relativ autonomi i forhold til andre sosiale felt. Det betyr at når ”vitenskapelig kunnskap” konstrueres innenfor vitenskapens felt, blir den

også påvirket av interesser og ideologier innenfor andre sosiale felt. Et godt eksempel er tvetydighetene i Heideggers tiltredelsestale ved Universitetet i Freiburg 27. mai 1933.

... Heidegger's speech has an extremely philosophical and demanding tone, it is a minor masterpiece of expression and composition. Measured by philosophical standards, his discourse is from beginning to end of a rare ambiguity, for it manages to subordinate existential and ontological categories to the historical "moment" so that they create the illusion that their philosophical intentions have an *a priori* applicability to the political situation, as when he relates freedom of research to State coercion, and makes "labour service", so that by the end of the lecture the listener does not know whether to turn to read Diels on "the pre-Socratics" or join the S.A. That is why one cannot simply judge this speech from one point of view, whether purely political, or purely philosophical (Bourdieu 1991, s. 5).

Bourdieu mener det blir feil å plassere Heidegger enten innenfor politikken eller filosofiens felt siden de mest karakteristiske trekkene ved Heideggers tenkning har røtter både innenfor politikk og filosofi.

... and in order to understand it adequately, we must ourselves regenerate, consciously and methodologically, the reciprocal connections that Heidegger's political ontology sets up in practice, as it creates a political stance but gives it a purely philosophical expression (Bourdieu 1991, s. 6).

Heideggerstudiet blir dermed et eksempel på hvordan Bourdieu avviser todelingen av praksis og ideologi, mellom vitenskapelig kunnskap og vitenskapelige interesser eller mellom ontologi og epistemologi. Heideggerstudiet kan derfor være et meget godt eksempel på Bourdieus ønske om å avsløre vitenskapens maktspråk. Men det kan også stå som et eksempel på hvordan Bourdieu mener sosiologien er overordnet filosofien fordi det bare er sosiologien som kan tilby metoder for å forstå og problematisere vitenskapens ethos og hvordan vitenskapelige "sannheter" er historisk og sosialt betinget.

To say that there are social conditions for the production of truth, an action constantly exercised in order to defend and improve the functioning of the social universes in which rational principles are applied and truth comes into being (Bourdieu 1990, s. 32)

For Bourdieu vil derfor en forskers suksess avhenge av i hvilken grad hun eller han aksepterer og handler i forhold til feltets egen logikk. Det vil si i hvilken grad hun eller han aksepterer "sannhet" som en verdi og de metodologiske prinsippene som en kanonisert definisjon på rasjonalitet. Innenfor vitenskap, som innenfor alle andre sosiale felt, foregår det jo en kamp der det gjelder å få mulighet til å delta i og posisjonere seg innenfor det spillet som vil definere hva som er gyldig kunnskap. "*The scientific field is a game in which you have to arm yourself with reason in order to win*" (Bourdieu 1990, s. 32).

### **Vitenskap som konstruksjon**

Det eksisterer altså ingen objektive sannheter, eller om de eksisterer er denne type sannheter uinteressante innenfor praksisteoriens rammer. For Bourdieu oppstår vitenskapelig kunnskap

verken gjennom deduksjon eller induksjon, men gjennom sosial konstruksjon. For Bourdieu handler derfor ikke det vitenskapelige arbeidet om virkeligheten. Heller ikke om hvordan virkeligheten erfares. Det vitenskapelige arbeidet må i stedet fokusere på hvordan virkeligheten konstrueres i dialektikken mellom det ytre og det indre, mellom forskningens objekt og forskningens subjekt. Et eksempel er Bourdieus kritikk av det han kaller “the objectivist position” der forskeren betrakter sosiale praksiser som et skuespill, en framførelse av enkeltscener eller som implementering av planer. Med denne holdningen mener Bourdieu forskeren står i fare for å transformere inn i objektet sitt eget forhold til det. Forskeren står altså i fare for å blande sammen sine egne interesser med studieobjektets eller å tilskrive sosiale aktører sin egen fortolkende orientering. Dermed kan objektet bli forstått som en totalitet med en helt annen logikk enn det egentlig har og forskningen kan bidra til en “teoretisk nøytralisering” av de motsetningsfylte delene praksisen faktisk består i (Bourdieu 1977, 1995b). Forskeren må heller ta høyde for muligheten av en slik teoretisk nøytralisering og på forhånd konstruere det sosiale rom praksisen kan forstås innenfor.

Det er ved å ta på seg kostnadene ved et slikt konstruksjonsarbeid - som ikkje er gjort med eit slag, men ved ein serie utprøvingar - at ein litt etter litt konstruerer sosiale rom, og sjølv om desse romma berre avslører seg i form av svært abstrakte objektive relasjonar som ein korkje kan ta eller peike på, så er det nettopp desse relasjonane som utgjer heile røyndomen i den sosiale verda (Bourdieu og Waquant 1993, s. 212).

Men samtidig forblir forskerens konstruerte klassifikasjoner kun abstrakte representasjoner. De eksisterer bare på papiret og ikke i den sosial verden (Bourdieu 1990).

Når Bourdieu vektlegger forskerens konstruksjon av objektet tilbyr han en alternativ “... *oppfatning om verkligheten, om vitenskapelig kunnskap og om kriteriene på objektivitet*” (Broady 1991, s. 317). For Bourdieu er virkeligheten grunnleggende relasjonell, vitenskapelig kunnskap sosialt konstruert og objektivitet et produkt av det vitenskapelige arbeidet.

### **Kravet om selvrefleksjon**

Bourdieu mener all forskningen må ta høyde for en ”refleksjon over refleksjonen”, eller med andre ord en refleksjon over både mulighetene for ”objektive beskrivelser” og de forhold slike ”objektive” beskrivelser utelukker for å kunne definere seg som objektiv kunnskap.

Ikke bare fordi måten vi ser ting på bestemmer hva vi ser, men også fordi vi først kan bli i stand til å se når vi forstår at det er noe vi ikke kan se. Bourdieu skiller mellom praktisk kunnskap og vitenskapelig kunnskap. Eller med andre ord mellom habitubaserte praksiser som studieobjekt og forskerens ikke-habitusbaserte forskning (Broady og Callewaert 1994).

Forskeren må derfor forholde seg til begge kunnskapstypene, den ene som grunnlag for selve forskningsarbeidet, og den andre som en type praktisk kunnskap som utgjør selve studieobjektet.

Siden studieobjektet ikke ensidig er ”de andres” habitusbaserte praksiser, men heller et konstruert objekt som oppstår i en dialektisk relasjon mellom forskningens subjekt og forskningens objekt, vil forskerens egen habitus nødvendigvis inngå i konstruksjonen av og fortolkningen av forskningsobjektet. Forskeren må derfor forsøke å frigjøre seg fra de kulturelt situerte dommene som knytter seg både til hennes habitus og hennes posisjon som forsker. Bourdieu argumenterer for at det bare er gjennom en slik ”selvrefleksiv sosiologi” vitenskapen kan videreutvikles.

When research comes to study the very realm within which it operates, the results which it obtains can be immediately reinvested in scientific work as instruments of reflexive knowledge of the conditions and the social limits of this work, which is one of the principal weapons of epistemological vigilance (Bourdieu 1996, s. 15)

For Bourdieu handler en slik selvrefleksivitet om at forskeren for det første må rette de teoretiske og metodologiske redskapene mot seg selv og de sosiale vilkårene for sitt eget arbeid. Med det mener Bourdieu at forskeren må objektivere sin egen *posisjon* ved å objektivere det feltet som både definerer hennes posisjon og hennes egen forståelse for sin egen posisjon. I tillegg må forskeren objektivere de posisjoner som står i et motsetningsforhold til hennes egne. For det andre må forskeren være i stand til å objektivere sine egne *intensjoner* med å foreta slike objektiviseringer samtidig som hun må unngå fristelsen til å bruke det maktpotensialet som ligger i hennes akademiske posisjon og vitenskapelige kunnskap. Forskeren bør derfor på den ene siden bestrebe seg på å få et metaperspektiv, ”... *to take a sovereign, absolute view of the world, and especially of the world in which he belongs to*” (Bourdieu 1996, s. 15), samtidig som hun eller han må være nøye med å utelukke vitenskapens tradisjonelle måter å dominere på fra sitt eget forskningsarbeid. For det tredje er forskerens mulighet til å avgrense seg fra sin egen forforståelse avhengig av i hvilken grad hun eller han er i stand til å objektivere de *interesser* som har skapt hennes egen akademiske karriere, hennes posisjon innenfor academia og hennes forskningspraksis. Når forskeren bestreber seg på å avdekke sin egen forskningsinteresse må det inkludere både den forforståelsen som ligger implisitt i hennes valg av teoretisk perspektiv, problemstilling og metode, men også de moralske eller politiske interessene hun kan ha overtatt gjennom sin plassering innenfor forskningsfeltet.

We have every reason to think that the researcher has less to gain, as regards the scientific quality of his work, from looking into the interests of others, than from looking into his own interests, from

understanding what he is motivated to see and not to see. ...Or, in other words, that we may well have some chance of contributing to the science of power if we renounce the attempt to turn science into an instrument of power, above all in the world of science (Bourdieu 1996, s. 16).

Det er altså Bourdieus krav om selvrefleksjon som for ham kan bidra til at vitenskapen verken bruker eller misbruker sitt maktpotensiale.

## **Profeten**

I Heideggerstudiet framstiller Bourdieu Heidegger som en "profet". For Bourdieu er profeten en person som uttrykker allerede eksisterende, men intuitive antagelser eller verdier i feltet. I tillegg får profeten status som profet fordi hun eller han handler på latente behov i feltet.

The strength of the prophet ... who mobilizes the group by announcing to them what they want to hear, rests on the dialectic relationship between authorized, authorizing language and the group which authorizes it and acts on its authority (Bourdieu 1977, s. 171).

Dette innebærer at vitenskapelig kunnskap oppstår, legitimeres og brukes i en dialektisk interaksjon mellom aktører og institusjoner innenfor et sosialt felt og aktører som tilkjennes status som "profeter". For det andre innebærer dette også at sentrale aktører kan fremstå som "profeter" ved at de setter ord på underliggende antagelser og verdier i feltet på en overbevisende måte. Dermed imøtekommer profeten et eksisterende behov hos aktørene i feltet, samtidig som profeten verbaliserer feltets mest anerkjente tenkemåter.

Om vi kan driste oss til å anvende Bourdieus kultursosiologi på resepsjonen av Bourdieus praksisteori, kan vi spørre hvorfor praksisteorien har fått slik utbredelse blant nordiske pedagoger. Har vi opphøyd Bourdieu til en "profet" innen nordisk pedagogikk, en "profet" i den betydning han selv legger i begrepet? Setter Bourdieus praksisteori ord på intuitive antagelser og verdier innenfor nordisk pedagogikk på en overbevisende måte? Og er det slik at Bourdieu dermed både lykkes i å imøtekomme et eller flere behov innen nordisk pedagogisk forskning og å verbalisere våre mest anerkjente tenkemåter?

Om det er slik, kan vi muligens forklare utbredelsen av Bourdieus praksisteori med sosial legitimering. Det kan ha oppstått en dialektisk relasjon mellom Bourdieus praksisteori og det sosiale feltet nordiske pedagoger er innskrevet i. Om Bourdieu for eksempel artikulere de intuitive antagelsene i feltet om sosiale maktforhandlinger oppnår Bourdieus praksisteori status fordi artikulasjonen i seg selv oppfattes som en legitimering av disse antagelsene. I tillegg kan andre sosiale mekanismer tre i kraft. For eksempel kan det være enkelt å gi Bourdieu profetstatus når han har en prestisjefylt akademisk posisjon og når han fører en overbevisende argumentasjon mot tradisjonelle vitenskapsteoretiske posisjoner. Det kan også

muligens være lett for oss nordiske pedagoger å identifisere oss med Bourdieus fagpolitiske prosjekt når vi er ”innskrevet” i sosialdemokratiets likhetsideal og Bourdieu eksplisitt sier at han opplever å være i konstant opposisjon mot fransk ”kulturradikal” elitisme.

En slik sirkularitet kan hindre kritisk etterprøving og mulig revisjon av de oppfatninger som legitimeres. Begge parter har interesse av å opprettholde sirkelen. På den ene siden vil Bourdieu sette sin status som profet på spill om han kritiserer de oppfatningene som legitimerer hans teori. For det andre vil heller ikke det sosiale feltet kritisere teorien, siden den ikke bare bekrefter aktørenes oppfatninger, men også fordi teorien kan tjene som redskap for å kunne håndtere et i største utstrekning komplekst problem. Det betyr at de antagelsene som ligger implisitt i Bourdieus praksisteori kan bli legitimert og forsterket. Men hvilke verdier kan ligge implisitt hos Bourdieu?

### **Bourdieu's normative prosjekt**

Bourdieu's forfatterskap kan altså leses både som en deskriptiv tilnærming til vitenskapelig praksis og som en normativ argumentasjon for en ”epistemologisk varsomhet”. Bourdieus prosjekt kan derfor plasseres et sted mellom Bruno Latours (1987) etnografiske tilnærming til vitenskapelige praksiser og Robert Mertons (1996) utgreiing om vitenskapens ethos. Bourdieu viser, på samme måte som Latour, at det som gjelder innen forskning er i hvilken grad du er i stand til å bruke de vanlige teknikkene for å oppnå makt. I tillegg peker Bourdieu på vitenskapens institusjonaliserte normer, eller det vil si det Merton i en artikkel fra 1948 definerer som vitenskapens ethos.

The ethos of science is that affectively toned complex of values and norms which is held to be binding on the man of science. The norms are expressed in the form of prescriptions, proscriptions, preferences, and permissions. They are legitimized in terms of institutional values (Merton 1998, s. 267).

Merton beskriver vitenskapens ethos som et sett institusjonaliserte normer som eksisterer og blir opprettholdt innen forskerfellesskapet. Disse normene har utviklet seg, mener Merton, ut fra vitenskapens mål om å oppnå gyldig kunnskap og de metodene for kunnskapsinnvinning som sertifiserer hva slags kunnskap som er gyldig. Normene er kravene om universalisme (objektivitet), kommunikasjon, upartiskhet og organisert skepsis. I 1957 tilføyde Merton normene om ydmykhet og originalitet. Det kan imidlertid problematiseres i hvilken grad Merton blir offer for ”Humes falløks” når han først beskriver hvilke normer som gjelder, og deretter postulerer det samme sett av normer som gyldige for vitenskapelig virksomhet. I tillegg blir det problematisk å bruke Mertons beskrivelse fra mellomkrigstidens Europa som

en gyldig beskrivelse av hvilket vitenskapelig ethos vi eventuelt kan finne i dag. Det er blant annet det Bourdieu viser med sine undersøkelser (1991, 1996).

Bourdieu peker altså på hvilke interesser og verdier som faktisk kan komme til syne gjennom vitenskapelig praksis. På den andre siden tar han til orde for at vitenskapelig virksomhet ikke må brukes manipulativt. Det betyr at han tar høyde for Humes falløks ved å på den ene siden beskrive hvilke interesser som kan ligge skjult innenfor vitenskapen og på den andre siden argumentere for at forskningen må unngå å bli preget av disse interessene. I et forsøk på å avverge at forskningen blir alt for farget av forskerens interesser og sosiale posisjon, og for å unngå at forskeren bruker sin egen forskning som middel til å oppnå makt, vil Bourdieu at forskeren ikke bare skal undersøke "de andres" interesser, men også sine egne intensjoner med sin egen virksomhet. Det er i høyeste grad et normativt standpunkt, om enn ikke et direkte forsøk på å utvikle et vitenskapelig ethos.

Når vi leser og bruker Bourdieu kan vi derfor på den ene siden bruke hans perspektiv til å forstå den interessekampen og de posisjoneringene som skjer innenfor og via forskningen. Men vi kan også bruke Bourdieu som en argumentasjon for å unngå at forskningen brukes som maktmiddel. Men i hvilken grad klarer Bourdieu selv å unngå å bruke sin egen forskning for å posisjonere seg? Kan Bourdieu rammes av sin egen kritikk?

### **Bourdieu om Bourdieu**

I Paris i 1985 lot Bourdieu seg intervju av Honneth, Kocyba og Schwibs. Intervjuet ble først publisert i tidsskriftet *Ästhetik und Kommunikation* (1986) under tittelen "*Der Kampf um die symbolische Ordnung*" og senere av Bourdieu selv i boken "*In other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*" (1990) under tittelen "*Fieldwork in Philosophy*". Intervjuet kan derfor leses på flere måter, avhengig av om vi velger å lese det ut fra en tysk, fransk eller engelsk resepsjon. For det første, om vi leser intervjuet ut fra et tysk filosofisk perspektiv, kan det leses som et genialt trekk fra Honneth, Kozyba og Schwibs side, i det de bruker den "seriøse" filosofiske samtalen til å la Bourdieu avsløre seg selv og sin eget forsøk på å få innpass innenfor det franske academia. Tittelen de bruker når intervjuet publiseres kan tolkes ironisk. "Kampen om den symbolske orden" kan vise til Bourdieus personlige kamp, ikke til en generell kamp innenfor vitenskapen. Dermed kan intervjuet leses som en avsløring av hvordan Bourdieu selv bruker det maktpotensialet som ligger i vitenskapelig kunnskap, teknikker og posisjoner. For det andre, om vi heller velger å lese intervjuet ut fra et fransk perspektiv, kan teksten tolkes både som Bourdieus forsøk på å gi en seriøs redegjørelse for sin egen posisjon innenfor academia og for sitt eget kultursosiologiske prosjekt. For det tredje,

kan vi velge å lese intervjuet ut fra en engelsk resepsjon. Når Bourdieu selv velger å publisere dette intervjuet på engelsk under den noe ambisiøse tittelen *"Fieldworks in Philosophy"*, og attpåtil bruker intervjuet som første kapittel i en bok han utgir på Polity Press i Cambridge, kan det være at Bourdieu mener han har lykket ganske godt med denne redegjørelsen. Det kan også bety at han er dyktig til å profilere sitt eget prosjekt ved å utnytte det potensialet som ligger i vitenskapens eget språk og posisjoner.

I intervjuet viser Bourdieu hvordan hans egen habitus har bidratt til hans habitusteori. Når han omtaler sin egen bakgrunn i praksisteoriens termer, presiserer han at *"I'm not telling my life story here: I am trying to make a contribution to the sociology of science"* (Bourdieu 1990, s. 8). Faktisk må det forstås slik at når han viser til sin oppvekst på landsbygda i Béarn, sitt møte med den akademiske verden, hans opptatthet av forskjellige filosofiske og teoretiske retninger, samtidig som han viser til sin motstand mot å kompromisse med ulike vitenskapsteoretiske posisjoner, viser han til sin habitus og hvordan den har styrt hans forskning og tenkning. Bourdieu legger altså vekt på sin egen oppvekst og hvordan hans "selvanalyse", eller hans refleksjon rundt egen bakgrunn, har hatt betydning for hans vitenskapelige arbeid; *"this sort of self-analysis is part, I think, of the preconditions of the way my thinking has developed"* (Bourdieu 1990, s. 25). I intervjuet formidler Bourdieu også et sterkt engasjement i og glede over sin egen virksomhet.

... the real basis, at least on the level of experience, of my headlong, rather crazy commitment to science, is the pleasure of playing, and playing one of the most extraordinary games that one can play, that of research... (Bourdieu 1990, s. 26)

Bourdieu har ikke opplevd forskningsarbeidet som et seriøst pliktløp, men mer som en lek. Ja for ham utgjør den lekende holdningen selve grunnlaget for hans vitenskapelige karriere. Han forteller hvordan han satt i møter til langt på natt. Ikke fordi det var nødvendig, men fordi *"we were having such a good time"*. Han forteller hvordan den forskningsgruppen han ledet har vært preget av en felles, kollektiv entusiasme

... which transcend the distinction between seriousness and frivolity, between the modest devotion to 'humble, easy tasks', which the University often identifies with seriousness, and the more or less grandiose ambition which leads people to flirt with the great topics of the day (Bourdieu 1990, s. 26).

Bourdieu gir altså både et bilde av hvordan hans private og intellektuelle biografi har bidratt til og motivert hans kultursosiologiske prosjekt og hvordan hans lekende holdning til sitt eget arbeid har gitt ham mot til å unngå alle "ismer". Han har nektet å velge mellom den intellektuelle friheten som finnes innenfor "grand theories" og den metodologiske rigiditeten som er til stede i positivismen, mellom den nærheten til fundamentale spørsmål som



assosieres med fenomenologien og den kritiske distansen som assosieres med en stor mengde empiriske forskningsdata. I intervjuet fremstiller dermed Bourdieu seg selv både som *homo ludens*, et lekende menneske, og som en dyktig retoriker.

### **Selvreferansens retoriske paradokser**

Gjennom sitt forfatterskap argumenterer Bourdieu for at vitenskapelig virksomhet må være preget av en annen type rasjonalitet enn den han tillegger sosiale aktører. Han mener at det å være "vitenskapelig" bør innebære en disiplinering av tanken; "...*you have to arm yourself with reason...*" (Bourdieu 1990, s. 32). Men i intervjuet med Honneth, Kozyba og Schwibs iscenesetter Bourdieu seg selv som en opprører, som en vitenskapsmann som arbeider anti-vitenskapelig og som en intellektuell som nekter å la seg disiplinere. "*For me, intellectual life is closer to the artist's life than to the routines of an academic existence... I wouldn't have liked to go and clock in at the Bibliothèque nationale every day*" (Bourdieu 1990, s. 26). Bourdieu kan dermed leses som del av en "refleksiv modernitet" der folk fortolker seg selv både utenfra og innefra samtidig. Målet blir ikke å ha klare poeng, men mer å bryte med en instrumentell og linær logikk. Hensikten er å leke, eksperimentere, sprengre grenser, prøve det uprøvde, være fri og definere sine egne rammer. Så når Bourdieu tilsynelatende underminerer sitt eget prosjekt, kan det like gjerne være at han er dyktig til å utnytte selvreferansens retoriske paradokser. Hensikten kan være å gå mot doxa, det vil si å problematisere etablerte sannheter.

Slik sett er han i godt selskap innenfor det franske academia. Allerede i 1968 etablerte Derrida *homo ludens* som et ideal for det vitenskapelige arbeidet. Derrida satte leken og den tradisjonelle filosofisk-logiske diskursen som motpoler i sitt forsøk på å dekonstruere de store fortellinger innen vestlig metafysisk filosofi. Ved å introdusere begrepet *différance* tar han et oppgjør med filosofien "fra innsiden". Han sier at ethvert begrep bare kan forstås ut fra sin motsetning. Og det er ved å oppdage eller konstruere disse motsetningene en kan dekonstruere teksten og dermed komme på sporet av tekstens skjulte forutsetning eller mulighetsbetingelser. Slik blir paradokser og motsetninger ikke forstått som selvmotsigelser som skal unngås, men heller som noe en bør etterstrebe for å komme på sporet av tekstens skjulte budskap.

For oss nordiske pedagoger er dette mer ukjent. Vi kan oppfatte Bourdieus retorikk enten som nihilisme, spøk eller forførelseskunst. Når vi leser intervjuet av Bourdieu kan vi for det første komme til å tro at han avviser både seg selv og sitt eget prosjekt, i tillegg til at han avviser alle andre former for vitenskapelig arbeid. Da kan vi undre oss på om han vil ta

avstand fra all form for seriøs vitenskap. Eller vi kan, for det andre, komme til å tro at han spøker. Både med intervjuerne og med de som leser intervjuet. Det er derfor han leker seg med ord og uttrykk, og det er derfor han bruker vitenskapens maktspråk for å posisjonere seg, til tross for at hans prosjekt er å avsløre vitenskapens maktspråk. Da kan vi undre oss på om det er umulig å ta Bourdieu på alvor. For det tredje kan vi komme til å tro at Bourdieu gjennom sin retorikk vil forføre. At han ikke bare vil forføre intervjuerne, seg selv og sitt publikum. Men at han også vil forføre hele academia. Da kan vi undre på om Bourdieu ønsker å etablere seg selv som profet. At han med sin ”politisk korrekte” selvreferanse og sin opposisjon skaper seg en posisjon.

Kan det i det hele tatt være slik at Bourdieu gjør opposisjon om til posisjon? En posisjon som gjør at han selv blir en del av det han oppjonerer mot?

... the sociologist's job is probably, of all intellectual jobs, the one that I could both be happy doing and successful at – at least, I hope so. This does not exclude – on the contrary – a very strong feeling of responsibility (or even guilt), due to a feeling of being privileged, of having unpaid debts. But I don't know whether I ought to be saying these things... (Bourdieu 1990, s. 27)

Det er kanskje dette som gir både oss og Bourdieu selv en uro. En ubehagelig følelse av at det hele må være en illusjon. For det må være en illusjon at Bourdieu vender opposisjon til posisjon, sant til falskt og rett til galt.

### **Et oppgjør med retorikken?**

La oss dvele ved Bourdieus uro. Bourdieu forteller at han føler et sterkt ansvar, ja til og med en slags skyldfølelse, ved tanken på sitt eget akademiske arbeid. Bourdieus glede over sin egen virksomhet og hans opplevelse av akademisk suksess gir ham en følelse av å ha en ubetalt gjeld. Han forteller om en følelse av å stå i skyld til de som er mindre privilegerte enn ham selv. Men i samme åndedrett sier han; ”... *jeg vet ikke om jeg burde fortelle dette ...*” (Bourdieu 1990, s. 27).

Men hvem er det Bourdieu både vil og ikke vil fortelle dette til? Og hvorfor blir Bourdieu urolig når han benytter den filosofiske samtalen til en personlig betroelse? Om han betror seg til de tre ”*Begründungsathleten*”, som han sikkert oppfatter at de tyske filosofene Honneth, Kozyba og Schwibs er, er det ikke underlig at han tviler på berettigelsen av sin egen betroelse. Innenfor den tyske logos faller det nok ikke heldig ut å henvise til sin egen private og intellektuelle biografi, for ikke å si hvor uheldig det kan oppfattes at Bourdieu snakker om de private følelsene han har overfor sitt eget arbeid og sin egen akademiske posisjon.

Men Bourdieu er jo en del av det franske, lekende akademia der man er mer fortrolig med retorikk og selvreferansens paradokser. Innenfor en fransk kontekst vil nok Bourdieus ludiske holdning og de mer følelsesmessige henvisninger til egen habitus bli forstått og mottatt som en anerkjent del av Bourdieus intellektuelle prosjekt. Et godt eksempel er den franske filosofen Jacques Derrida, som med sin lekende tilnærming til filosofiske tekster, forsøker å komme på sporet av tekstens mer eller mindre skjulte retoriske elementer. Derridas dekonstruksjoner er motivert av et oppriktig engasjement for å "redde" filosofien fra å bli offer for de litterære elementer den selv ikke er bevisst at den bruker (Derrida 1981, 1989). Hans oppgjør med vestlig filosofi er derfor ikke uttrykk for et ønske om å underminere filosofien, men tvert om et ønske om å rekonstruere tradisjonen. Derridas sterke engasjement for å bevare filosofi som obligatorisk fag innen høyere fransk utdanning er et godt eksempel på det. Et annet eksempel er hvordan han plasserer seg selv innenfor den franske neo-kantianske tradisjonen som definerer den vitenskapelige tenkemåten som sitt studieobjekt, og som har som utgangspunkt at all vitenskapelig kunnskap er historisk og sosialt betinget (Derrida 1978). Intensjonen blir da å løfte fram det som utvikler og å hindre det som hemmer det vitenskapelige arbeidet (Broady 1990). Derridas dekonstruksjoner blir da stående som et emansipatorisk prosjekt, eller med andre ord et forsøk på å frigjøre filosofien fra retorikkens labyrinth (Howells 1999, Norris 1997).

Når det retoriske prosjekt er et oppgjør med retorikken, vil det for det første legitimere en bevisst bruk av retorikk. Begrunnelsen er en innrømmelse av at det er umulig å unnslippe det retoriske. For vi er alle prisgitt retorikken. Slik kan Bourdieus lekende holdning og spøkefulle forhold til vitenskapens institusjonaliserte normer tolkes som uttrykk for en aksept av retorikkens og selvreferansens paradokser. For det andre vil et oppgjør med retorikken innebære at en som er bevisst sin egen retorikk vil fremtre som mer autentisk. Bourdieu kan da bevisst bruke retorikk for å fremtre med en større autensitet. Når han i intervjuet med Honneth, Kozyba og Schwibs forteller om sin egen uro overfor sitt eget arbeid og sin egen sosiale posisjon, kan hans betroelse både tolkes som en høy grad av selvbevissthet og som en eksemplarisk selvrefleksjon. Det er et forsøk som ligner mye på Kierkegaards forsøk på å unnslippe ironien, når han i sitt eget forfatterskap innlemmer sitt eget synspunkt på forfatterskapet sitt. For både Bourdieu og Kierkegaard kan derfor denne "retoriseringen" av retorikken tolkes som et forsøk på å få retorikken under kontroll. Men paradokset er jo at en aldri fullt ut kan kontrollere andres synspunkt på sitt eget synspunkt på eget forfatterskap.

Spørsmålet blir da i hvilken grad det er mulig å kontrollere retorikken. Har Bourdieu i det hele tatt mulighet til å unnslippe retorikkens fallgruver? For det er vanskelig å fullt ut

sikre seg mot at hans selvreferansen blir oppfattet som nihilisme, ironi eller overtalelseskunst. Hvis Bourdieu innser dette, kan han fortsette å framstille seg som en opprører, en anti-vitenskapelig vitenskapsmann og en intellektuell som nekter å underordne seg. Men det betyr at Bourdieus retorikk like gjerne kan være en tilsløring. Hans lekende, uformelle selvpresentasjon kan tilsløre hans seriøse akademiske prosjekt. Når han avslører ting han ikke tidligere har snakket om, blir det derfor naturlig å spørre hva disse avsløringene vil tilsløre? For hva er det Bourdieu vil oppnå med sin selvreferanse? Hva vil han vi skal overse når han snakker om seg selv og sine egne intensjoner med sitt akademiske arbeid? Kan det i det hele tatt være mulig at han, med sin aksept av den retoriske labyrint og selvreferansens paradokser, forsøker å avverge en seriøs kritikk av sitt eget arbeid? For kan det være at han, gjennom sine selvreferanser og personlige bekjennelse, vil trekke vår oppmerksomhet vekk fra mer vesentlige sider ved hans kultursosiologi?

Bourdieu innrømmer sin egen uro. Når det går opp for ham hvordan han har viklet seg inn i selvreferansens paradokser, tviler han plutselig på sin egen fortelling. "*...I don't know whether I ought to be saying these things...*" (Bourdieu 1990, s. 27). Det kan være at Bourdieu plutselig ser at han har tatt feil, at han innser hvordan hans retorisering av retorikken ikke fører til at han unnslipper retorikkens labyrint. Det kan være at han ser at hans selvreferanse og uhøytidelige forhold til det strengt vitenskapelige kan føre til at han sår tvil om sin egen vitenskapelighet. For Bourdieus intensjon er vel ikke å gi en uhøytidelig, flåsete kommentar til samfunnsvitenskapen, men heller å gi et høytidelig, alvorlig bidrag til rekonstruksjonen av det sosiologiske prosjekt. Det er jo det han sier i begynnelsen av intervjuet: "*I'm not telling my life story here: I'm trying to make a contribution to the sociology of science*" (Bourdieu 1990, s. 8). Når Bourdieu oppfordrer til en kritisk selvrefleksjon og "epistemologisk varsomhet" vil han hindre at forskeren overser de historiske og sosiale betingelsene for sitt arbeid og det maktpotensialet som ligger implisitt i hennes sosiale posisjon. Men hans retorikk kan like gjerne tilsløre som avsløre hvordan praksisteorien er historisk og sosialt betinget. Hans selvreferanse kan like gjerne skjule som blottstille hans egen bruk av vitenskapens maktspråk. Bourdieus uro kan dermed være en uro over i hvilken grad hans retorikk og selvreferanse blir forstått. Men det kan like gjerne være en uro over i hvilken grad han har lyktes med sitt emansipatoriske prosjekt.

Bourdieus forsøk på å utvikle et perspektiv på hvordan vitenskapelig kunnskap konstrueres og legitimeres, er for ham motivert av intensjonen om å frigjøre sosiologien fra sosiologiens fallgruver. Hans krav om selvrefleksjon som et nødvendig element i det vitenskapelige arbeidet, er basert på antagelsen om at en slik selvrefleksjon både kan redusere

muligheten for at forskningen blir brukt til å oppnå sosiale posisjoner og sikre en videre utvikling av samfunnsvitenskapen. Bourdieus selvrefleksive sosiologi blir dermed stående som et emansipatorisk prosjekt. På samme måte som hos Derrida, kan Bourdieus intensjon være å ta et oppgjør med retorikken. Kultursosiologien blir da et oppgjør med både de konkrete og de symbolske maktstrategiene som ligger implisitt i vitenskapens ethos. Men paradokset er jo at et oppgjør med retorikken ikke bare innebærer en aksept av det retoriske. Det er også henvist til å bruke retorikk. Spørsmålet vi blir stående med til slutt, blir da i hvilken grad Bourdieus emansipatoriske prosjekt kan undermineres av sin egen retorikk i forsøket på å vikle seg ut av retorikkens garn.

#### NOTE

Denne artikkelen ble opprinnelig presentert som et paper på NFPPs konferanse i København i mars 1999. Senere har Bourdieu faktisk problematisert sin egen forskerrolle i to publikasjoner: For det første har han satt søkelys på seg selv i artikkelen ”*Impersonal Confessions*” - upersonlige bekjennelser – i boken *Pascalian Meditations* (Stanford University Press, 2000, side 33 – 42). For det andre har han i *Masculine Domination* (Stanford University Press, 2001) foretatt et ”epistemologisk brudd”. Her har han nyskrevet noe av sin tidligere forskning med den hensikt å avsløre og underminere sin egen symbolske voldsbruk. Med andre ord problematiserer denne artikkelen en rekke dilemma Bourdieu selv har innsett og forsøkt å imøtekomme. Likevel peker artikkelen på en del uløselige dilemma som alltid vil finnes innenfor en refleksiv sosiologi.

#### Litteratur:

- Andersen, Peter Ø. (1996): *Pædagogens praksis*. Munksgaard, København
- Berner, Callewaert og Silberbrandt (1976): *Skole, ideologi og samfund*. Munksgaard, København
- Bourdieu, Pierre (1973): Three Forms of Theoretical Knowledge. *Social Science information* 12 (1), s. 53 - 80
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge
- Bourdieu, Pierre (1991): *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Polity Press, Cambridge
- Bourdieu, Pierre (1990): *In Other words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge

- Bourdieu, Pierre (1995a): Den biografiske illusion. *Social Kritik* 36/95, s. 33 – 38
- Bourdieu, Pierre (1995b): *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax, Oslo
- Bourdieu, Pierre (1996): *Homo Academicus*. Polity Press, Cambridge
- Bourdieu og Passeron (1977): *Reproduction in Education. Society and Culture*. Sage Publications Ltd., London
- Bourdieu og Waquant (1993): *Den kritiske ettertanke*. Det Norske Samlaget, Oslo
- Broady, Donald (1978): *Utbildning och politisk ekonomi. Introduktion till sjuttioalets marxistiska utbildningsforskning i Vesttyskland och Danmark*. Högskolan för lärarutbildning, Stockholm
- Broady, Donald (red.) (1985): *Professionaliseringsfällan*. Carlsson Bokförlag, Stockholm
- Broady, Donald (1990): *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologien*. HLS Förlag, Stockholm
- Broady, D. og Callewaert, S. (1994): ”Sociologiens spistemologi eller sociologiens sociologi” I: Callewaert m.fl. (red.): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster indenfor sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København
- Broady, D. og Palme, M. (1989): Pierre Bourdieus utbildningssoiologi. I: Thuen og Vaage (red.): *Oppdragelse til det moderne*. Universitetsforlaget, Oslo
- Callewaert, Staf (1992): *Kultur, pædagogik og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktikteori*. Akademisk Forlag, København
- Derrida, Jacques (1978): *Writing and Difference*. Routledge, London
- Derrida, Jacques (1981): *Positions*. The University of Chicago Press, Chicago
- Derrida, Jacques (1989): *Margins of Philosophy*. The Harvester Press, New York
- Elster, Jon (1996): *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge
- Hansen, Marianne Nordli (1986): Sammenligning og kritikk av Bourdieu og Boudons sosiologi. *Sosiologi i dag*. Nr. 4, side 55 – 80
- Harker, Richard K. (1984): On Reproduction, Habitus and Education. *British Journal of Sociology of Education*. Vol. 5, no. 2, side 117 – 127
- Honneth, A., Kocyba, H. & Schwibs, B. (1987): Der Kampf um die symbolische Ordnung. *Ästhetik und Kommunikation*, 61/62, s. 142 – 164.
- Howells, Christina (1999): *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Polity Press, Cambridge
- Jensen, Karen (1992): *Hjemlig omsorg i offentlig regi. En studie av kunnskapsutvikling i omsorgsarbeidet*. Avhandling til dr.polit.graden, PFI, Universitetet i Oslo

- Kallòs, Daniel (1979): *Den nya pedagogiken*. Wahlström och Widstrand, Stockholm
- Latour, Bruno (1987): *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*. Open University Press, London
- Laursen, Per Fibæk (1993): Professionalisme og didaktik. I: Cederstrøm (red.): *Lærerprofessionalisme*. Unge Pædagoger, København
- Merton, Robert K. (1968): *Social Theory and Social Structure*. The Free Press, Chicago
- Merton, Robert K. (1996): *On Social Structure and Science*. The University of Chicago Press, Chicago
- Norris, Christopher (1997): *Against relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Blackwell, Oxford
- Strand, Torill (1996): *Ethos og læreplanen. Hvordan forstå og bruke Rammeplan for barnehagen*. Ad Notam Gyldendal, Oslo
- Østerud, Svein (1995): *Moskva-toppmøtet mellom Reagan og Gorbatsjov sommeren 1988 som fjernsynsshow*. Avhandling til dr.polit. graden, PFI, Universitetet i Oslo